رسالۂ

خلقِ افعال



تالیف

حقائق آگاہ فقاہت دستگاہ حضرت شیخ الاسلام عارف باللہ
امام محمد انوار اللہ فاروقی فضیلت جنگ علیہ الرحمۃ بانی جامعہ نظامیہ

ناشر

مجلس اشاعت العلوم جامعہ نظامیہ

حیدرآباد۔ الہند

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ

رسالۂ

خلقِ افعال

تالیف

حقائق آگاہ فقاہت دستگاہ حضرت شیخ الاسلام عارف باللہ
امام محمد انوار اللہ فاروقی فضیلت جنگ علیہ الرحمۃ بانی جامعہ نظامیہ

باہتمام
طلبۂ مولوی اول جامعہ نظامیہ
سنہ:1436ھ۔2015ء

ناشر
مجلس اشاعت العلوم جامعہ نظامیہ، حیدرآباد۔الہند

تفصیلات

نام کتاب	:	خلقِ افعال
تالیف	:	عارف باللہ شیخ الاسلام امام محمد انوار اللہ فاروقی فضیلت جنگ، خان بہادر رحمۃ اللہ علیہ (وزیر) امورِ مذہبی حکومت آصفیہ اسلامیہ، بانی جامعہ نظامیہ حیدرآباد، دار العلوم معینیہ اجمیر شریف و مجلس اشاعۃ العلوم
حسب الحکم	:	صدر نشین مجلس اشاعۃ العلوم، مفتی محمد عظیم الدین حفظہ اللہ تعالیٰ صدر مفتی جامعہ نظامیہ
بہ تصحیح	:	حضرت مولانا حافظ محمد لطیف احمد قادری الملتانی نائب شیخ الفقہ جامعہ نظامیہ
بارِ طباعت	:	دوّم
تعداد	:	ایک ہزار (1000)
مطبع	:	اَبوالوفاء الأفغانی پریس واقع جامعہ نظامیہ، شبلی گنج حیدرآباد دکن
بہ حسنِ تعاون	:	جماعت مولوی اول 1436ھ 2015ء
سن اشاعت	:	بضمن صد (100) سالہ عرش شریف حضرت شیخ الاسلامؒ 29/جمادی الاولیٰ 1436ھ 21/مارچ 2015ء
سرِورق	:	انوار پرنٹرس، حیدرآباد 9390045494
کمپیوٹر کمپوزنگ	:	محمد مصطفیٰ رضا نظامی +91 8885 913993 ,
قیمت	:	-/30 روپئے

ملنے کے پتے

دفتر مجلس اشاعت العلوم جامعہ نظامیہ
شبلی گنج، حیدرآباد ۵۰۰۰۶۴ ' اے پی' (الہند)
فون: 24416847, 24576772 فیاکس:24503267
ویب سائیٹ: www.jamianizamia.org
ای میل : fatwa@jamianizamia.org

۲۔ شیخ الاسلام لائبریری اینڈ ریسرچ فاؤنڈیشن۔ نزد جامعہ نظامیہ، شبلی گنج، حیدرآباد 9701223435

۳۔ ابوالحسنات اسلامک ریسرچ سنٹر۔ 040-64534568

۴۔ دکن ٹریڈرس عقب M.C.H آفس چارمینار۔ 040-24511777

۵۔ عرشی کتاب گھر۔ 9440068759

۶۔ کاظم سیریز۔ 9177396593

۷۔ مجلس انوارِ فضیلت، حیدرآباد۔ 8341875224 , 9652251620

پیش لفظ

نحمدہٗ ونصلی و نسلم علی حبیبه الکریم

مذہبِ اسلام دنیا کا وہ مذہب ہے جو عقائد کا ایک منظّم مربوط اور مبسوط نظام رکھتا ہے، خدائے وحدہٗ لاشریک کی ذات وصفات بھی اسلام کے مرکزی واساسی عقائد میں شامل ہیں، اسی طرح افعال کی تخلیق کے متعلق اسلام کی تعلیم واضح ہے کہ اس کا خالق عزوجل ہے،فرقۂ قدریہ اور جبریہ ودیگر کو زبردست مغالطہ ہوااور وہ اس عقیدہ میں گمراہی کا شکار ہوگئے، شیخ الاسلام حضرت الشاہ محمد انواراللہ الفاروقی نوراللہ مرقدہٗ نے آج سے ایک صدی پیشتر اس موضوع پر ایک کتاب تحریر فرما کر اس مسئلہ کو اظہر من الشّمس وابین من الامس فرمادیا تھا،مجلس اشاعۃ العلوم کے تحت محمود پریس واقع مدرسہ نظامیہ میں اس کی اشاعت عمل میں آئی تھی، دوبارہ اس کی طباعت صد سالہ عرس حضرت شیخ الاسلامؒ کے یادگار موقع پر عمل میں آرہی ہے۔

اللہ تعالیٰ ناشر اور جملہ معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے، اس کتاب کو ذریعہ ہدایت ونجات بنائے۔ **آمین والحمد لله رب العلمین**

المرقوم ۲؍مارچ ۲۰۱۵ء حضرت مفتی محمد عظیم الدین (صاحب قبلہ)

صدر مفتی جامعہ نظامیہ

آغازِ سخن

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدالانبياء والمرسلين وعلى اله الطبين الطاهرين واصحابه الاكرمين

امابعد

ناظرین! سال حال یعنی 1436ھ میں حضرت شیخ الاسلام بانی جامعہ نظامیہ صد سالہ عرس شریف کے تقاریب منعقد کئے جارہے ہیں اسی ضمن میں مختلف ریاستوں اور اضلاع میں ونیز شہرِ حیدرآباد میں جلسہ، علمی سمینار منعقد کئے جارہے ہیں اسی طرح مجلس اشاعت العلوم جو حضرت شیخ الاسلامؒ کا قائم کردہ ادارہ ہے، جس سے اب تک مختلف زبانوں میں سو سے زیادہ کتابیں شائع ہوئی، ارادہ کیا کہ عرس صدی تقاریب یا عرس شریف کے موقع پر حضرت شیخ الاسلام علیہ الرحمہ کی تمام تصانیف شائع کی جائے لیکن مالیہ کی قلت کی وجہ سے توقف ہو رہا تھا، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے ایسے اصحاب کو پیدا کردیا جو حضرت کی تصانیف کی طباعت و اشاعت کا بیڑا اٹھائے زیرِ نظر کتاب خلقِ افعال کی طباعت کا اہتمام طلبائے جماعت مولوی اول کر رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے، اور اس کتاب کو مقبول خاص و عام بنائے۔

آمین بجاہ سیدالانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

المرقوم ۲؍مارچ ۲۰۱۵ء

مفتی خلیل احمد (صاحب قبلہ)
شیخ الجامعہ جامعہ نظامیہ

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا محمد واله واصحابه اجمعین.

اہلِ علم پر پوشیدہ نہیں کہ مسئلہ ''خلق افعال'' ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے اور اس کے سمجھنے میں بڑی بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں، چوں کہ شرع شریف میں بھی یہ مسئلہ مہتم بالشان ہے اور اکثر حضرات اس میں ایسی گفتگو کرتے ہیں کہ شریعت سے دور جا پڑتے ہیں اس لئے یہ چند اوراق بغرض خیر خواہی اہل اسلام لکھے جاتے ہیں۔ ناظرین سے توقع ہے کہ تا وقتیکہ اول سے آخر تک بنظر غامض اس کو ملاحظہ نہ فرمالیں اعتراض کی فکر میں مشغول نہ ہوں۔ **وما علینا الا البلاغ**

علماء نے لکھا ہے کہ جب ابتداءً کسی کام کے کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے تو اس کو ''ہاجس'' کہتے ہیں، اور تھوڑا سا قرار وقیام ہونے پر اس کا نام ''خاطر'' ہوتا ہے، پھر اگر اس کے کرنے یا نہ کرنے میں تردد ہو تو اس کو ''حدیث نفس'' کہتے ہیں، اور اگر کرنے کی جانب کو ترجیح ہو جائے تو وہ ''وہم'' ہے اور جب پورا قصد کر کے وہ کام شروع کر دیا جائے تو اس کو ''عزم'' کہتے ہیں، یہاں تک تو مدارج اس خیال کے ہوئے جو ابتداءً دل میں پیدا ہوتا ہے، اس کے بعد فعل جس قسم کا ہو (خواہ جوارح سے متعلق ہو یا دل سے) شروع ہو جاتا ہے اور جب تک وہ کام ختم نہ ہو قصد باقی رہتا ہے اگر چہ بظاہر اس خیال ابتدائی کے ساتھ فعل کو چنداں مناسبت نہیں، مگر یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں میں علم، معلوم کی نسبت ہے اور دونوں آدمی کے حالات ہیں، صرف فرق یہ ہے کہ وہ کیفیت علمیہ ہے اور یہ حالت جوارح وغیرہ، اور وہ بمنزلہ تخم ہے اور یہ بمنزلہ درخت، جس طرح درخت بغیر تخم کے نہیں ہو سکتا اسی طرح فعل اختیاری بغیر اس خیال کے نہیں ہو سکتا، اور جیسے تخم بغیر وجود شرائط کے

درخت نہیں بنتا ویسے ہی وہ خیال بغیر وجود شرائط کے فعل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا، اگر چہ بظاہر تخم و شجر میں کوئی مناسبت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ خشک ہے اور یہ تر و تازہ، وہ جماد ہے اور یہ نامی، اس میں رگ و ریشہ و برگ نہیں ہے اور اس میں سب کچھ ہے، وہ بد رنگ بے رونق اور بے مزہ ہے اور یہ خوش رنگ، خوش ذائقہ اور خوشبودار ہے۔

باوجود اس کے عقل گواہی دیتی ہے کہ وہی تخم خشک بہ سبب وجود شرائط کے درخت ہورہا ہے، اسی طرح اگر غور کیا جائے تو وہی خیال اولین جو درجۂ ہا جس میں تھا بہ سبب وجود شرائط کے صورتیں بدلتا ہوا گویا فعل بن رہا ہے۔

اب اس سلسلے پر غور کرنا چاہئے کہ ابتدائے وجود خیال سے انتہائے وجود فعل تک آدمی کے اختیار اور قوّت کو کہاں تک دخل ہے یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ ابتداءً جو خیال پیدا ہوتا ہے وہ اختیار سے خارج ہے اس لئے کہ جب کوئی نیا خیال آتا ہے تو اچانک بسا وقت آدمی چاہتا ہے کہ کوئی خیال ہی نہ آئے مگر وہ آہی جاتا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ خیالات کے باب میں آدمی کس قدر مجبور ہے، یہ وجدانی دلیل تھی۔

عقلاً اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ خیال ابتدائی قبل وجود ممکن ہے، یعنی نہ اس کا وجود ضروری ہے نہ عدم، اور یہ مسلم ہے کہ ممکن جب تک بہ سبب ترجیح جانب وجود کے واجب بالغیر نہیں ہوتا وجود میں نہیں آسکتا، پھر یہ بھی بدیہی ہے کہ ممکن سے واجب صادر نہیں ہوسکتا کیوں کہ علت کا مرتبہ معلول سے ارفع ہوتا ہے اسی وجہ سے ممکن نہیں کہ اس خیال کا وجود اس شخص سے یا کسی دوسرے ممکن سے ہوسکے۔ تو ضرور ہوا کہ وہ اپنے وجود میں مثل اور ممکنات کے واجب تعالیٰ کی طرف محتاج ہوا اور جب تک حق تعالیٰ اس کو وجود عطا نہ فرمائے وہ موجود نہ ہوسکے۔

ایک واضح دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ اگر اس ابتدائی خیال کو آدمی اپنے اختیار

سے پیدا کرتا ہوتا تو چاہئے تھا کہ پہلے اس خیال کا خیال بھی آتا؟ کیوں کہ جو کام اختیار سے کیا جاتا ہے اس کو پہلے سے جان لینا ضروری ہے تا کہ وہ سوچ اور سمجھ کر کیا جائے، پھر وہ خیالِ خیال بھی اختیاری ہوتا تو اس کا بھی خیال پہلے ہی سے ہونا چاہئے، علی ہذاالقیاس یہ سلسلہ غیر متناہی جاری ہوجائے گا جو باطل ہے، کوئی عاقل یہ تسلیم نہیں کرسکتا کہ ایک خیال کے واسطے اتنے خیالات یا چند ہی خیالات پہلے ہی سے موجود ہوجاتے ہوں، اس سے ثابت ہے کہ جو خیال آتا ہے وہ بلا اختیار آتا ہے، غرض ان دلائل سے ثابت ہے کہ ''ہاجس''، محض بخلق خالق ہے، علامہ صدرالدین شیرازی نے اسفارِ اربعہ میں محققین حکماء کا قول نقل کیا ہے کہ: **قول المحققین منهم ان المؤثّر فی الجمیع هو الله بالحقیقة.**

پھر اس کا ثابت و باقی رکھنا بھی خدائے تعالیٰ ہی کا کام ہے، کیوں کہ آدمی کسی چیز کو معدوم محض نہیں کرسکتا، البتہ کسی چیز کی صورت بدل سکتا ہے، جب اعدام پر آدمی کی قدرت نہ ہوئی تو وجود اس کا بحفظ الٰہی اپنی حالتِ اصلی پر باقی رہے گا، جب تک خدائے تعالیٰ اس کو خود معدوم نہ کرے۔ اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ ہر وقت کے ''ہواجس'' صرف خدائے تعالیٰ کی خلق سے ہیں، تو ممکن تھا کہ جب تک ''حدیث نفس'' کی نوبت پہنچے کوئی دوسرا ''ہاجس'' پیدا ہوجاتا جس سے وہاں تک کی نوبت ہی نہ پہنچتی۔

اس ہاجس کو اس درجے تک نشو ونما دینا بھی خدا ہی کا کام ہوا، اس کے بعد جب تردد کی نوبت پہنچتی ہے جو حدیث نفس ہے، اس کی کیفیت یہ ہے کہ کبھی تو جانب فعل کی راجح ہوجاتی ہے اور کبھی ترک کی، اگرچہ یہ دونوں کیفیتوں کے مجموعے کا نام حدیث نفس ہے، مگر علیحدہ علیحدہ دونوں جانبوں کو دیکھئے تو وہاں بھی وہی ہاجس کی سی کیفیت ہے کہ یکا یک کبھی فعل کی ترجیح ہوجاتی ہے، پھر ترک کی، پھر فعل، کی ہر ایک کیفیت کا حدوث بلا اختیار ہوتا

ہے جس کی خلق بحسب دلائل سابقہ حق تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے، گو منشا اس کا ہر جانب کے منافع ومضار کا خیال ہوتا ہے، مگر اس خیال کی بھی وہی کیفیت ہے جو ہا جس کی تھی کیوں کہ جب منافع ومضار دونوں اس میں ہوں تو پہلے دونوں میں سے کسی ایک کے لئے مرجّح چاہئے، اور وہ آدمی نہیں ہوسکتا، ورنہ تسلسل لازم آئے گا جس کا حال اوپر گذرا۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ خیالِ نفع یا ضرر جو حدیث نفس میں پہلے آیا وہ بھی مثل ہا جس کے بخلق الٰہی ہوگا اسی طری دوسرا خیال پھر اس کے بعد ہم وعزم پیدا ہوتے ہیں وہ بھی انہیں دلائل سے مخلوق خالق ہیں کیوں کہ ان کا وجود بھی حادث ہے، الحاصل یہ تمام سلسلہ عزم وقصد تک بخلق خالق ہونا دلائل عقلیہ ونقلیہ سے ثابت ہے۔

پھر عزم کے متصل فعل شروع ہوتا ہے، اس کی کیفیت حکماء کے پاس یہ ہے جس کو ''شیخ'' نے قانون میں لکھا ہے کہ

> حرکت ارادی جو اعضاء سے متعلق ہے اس کی تکمیل اس وقت سے ہوتی ہے، جب وہ دماغ سے بواسطۂ اعصاب اعضا میں پہنچتی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ عضلات جو اعصاب ورباطات وغیرہ پر مشتمل ہیں، جب سمٹ جاتے ہیں تو وتر (جو رباط وعصب سے ملتئم اور اعضا میں نفوذ کئے ہوئے ہے کھنچ جاتا ہے) جس سے اعضا بھی کھنچ جاتے ہیں اور جب عضلہ منبسط ہوتا ہے تو وتر ڈھیلا ہوجاتا ہے اور عضو دور ہوجاتا ہے۔ انتہی

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس ادراک کے بعد کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو عضلات کو جو جسم آدمی میں پانسوانتیس (۵۲۹) ہیں کشش وغیرہ دیکر کسی عصبِ خاص کے ذریعے سے جو ستتر (۷۷) ہیں جس عضو کو چاہتا ہے خاص حرکت دیتا ہے جس سے فعل مطلوب وقوع میں آتا ہے۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ نفس کو سر سے پاؤں تک جس عضو کو حرکت دینا ہو تو ضرور ہے کہ پانسوانتیس عضلات اور ستتر عصب سے اس عضلے اور اس عصب کو حرکت دینا ہوگا جو اس خاص عضو سے متعلق ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ قبل اس کے کہ کسی عضلے اور عصب کو حرکت دیں اس کو معین کرنے کی ضرورت ہے تا کہ خاص اس کو حرکت دی جائے جس کی طرف توجہ ہے، اور یہ معین کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ پیشتر تمامی اعصاب وعضلات کو بالتفصیل جان لے، اس کی مثال بعینہ ایسی ہوگی جیسے لکھنے کے وقت قلم کو حرکت دینے کے واسطے پہلے انگلیوں کو معین کرتے ہیں جس سے قلم کو حرکت دینا ہوتا ہے، پھر ان انگلیوں کو ارادے اور اختیار سے حرکت دیتے ہیں جس سے قلم کو حرکت ہوتی ہے، اس موقع میں ہم اہل انصاف سے درخواست کرتے ہیں کہ جس عضو کو چاہیں بہ کرّات ومرات حرکت دے کر بغور وتعمق اپنے وجدان سے دریافت کریں کہ اس اختیاری حرکت کے وقت کوئی عضلہ یا عصب کی طرف نفس کی (اپنی) توجہ بھی ہوتی ہے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندر کوئی عضلہ یا عصب بھی ہے یا کسی چیز کو ہم کھینچتے ہیں جس سے وہ عضو کھچتا ہے، کوئی اس کی گواہی نہیں دے سکتا کہ اندرونی کیا کیفیت ہے اور وہ عضلات واعصاب کیوں کر کھنچتے ہیں؟ میری دانست میں اگر کوئی پوری پوری وجدانی حالت کی ایمان سے خبر دے تو یہی کہے گا کہ اعصاب وعضلات کو میں تو نہیں کھینچتا، ہاں اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم فلاں عضو کو حرکت دینا چاہتے ہیں، پھر ہوتا یہ ہے کہ ادھر توجہ ہوئی اور ادھر اس کو حرکت ہوگئی، یہاں یہ کہنا بے موقع نہ ہوگا کہ عصب وعضلے کو حرکت دینا بھی ہمارے اختیار سے خارج ہے، کیوں کہ اختیاری حرکت ہوتی تو اس کا علم اور ارادہ بھی ضرور ہوتا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ حرکت کا ارادہ بعینہ عصب وعضلے کی حرکت کا ارادہ ہے، اس لئے کہ جب ہمارے وجدان ہی میں نہیں کہ عصب کوئی چیز بھی ہے تو پھر یہ کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حرکت کا ارادہ ہوا، پھر جب

بحسب تحقیق حکما سے اطبا سے یہ ثابت ہے کہ بغیر عضلات و اعصاب کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا تو ضرور ہوا کہ وہی ملتفت الیہ بالذات ہوں، گو مقصود بالذات ان کی حرکت نہ ہو، یہ ہاتھ پاؤں کے افعال سے متعلق بحث تھی۔

اب آنکھوں کے فعل کا حال سنئے کہ دیکھنے کے وقت حدقوں (آنکھوں کی سیاہی) کو ایک مناسبت کے ساتھ پھیرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس وجہ سے کہ جب تک خطوط شعاعی دونوں آنکھوں کے مرئی پر نہ ڈالے جائیں وہ شے ایک نظر نہ آئے گی، کیوں کہ ہر ایک آنکھ مستقل دیکھتی ہے، اسی وجہ سے احول دو دیکھتا ہے پھر وہ دونوں خطوط جب مرئی پر جا پڑتے ہیں تو ان دونوں کے ملنے سے وہاں ایک زاویہ پیدا ہوتا ہے، یہ زاویہ جس قدر کشادہ ہوگا مرئی بھی اس قدر بڑی نظر آئے گی اور جس قدر تنگ ہوگا اسی قدر چھوٹی نظر آئے گی، اسی وجہ سے کسی چیز کو نزدیک سے دیکھیں تو بڑی اور دور سے دیکھیں تو چھوٹی نظر آتی ہے، اس کی تفصیل ہم نے ''کتاب العقل'' میں کسی قدر شرح و بسط سے لکھی ہے، یہاں صرف اس قدر بیان کرنے کی ضرورت ہے کہ جب مرئی کے ایک نظر آنے کا مدار دونوں خطوط شعاعی کے ملنے پر ہے تو مرئی جس قدر دور یا نزدیک ہوتے جائے گی حدقوں کی وضع بھی بدلتی جائے گی، یہاں تک کہ وہ مرئی بہت ہی نزدیک ہو جائے گی تو حدقے بھی بالکل ناک کی جانب ہو جائیں گے اور جب وہ بہت دور ہو جائے گی تو وہ کان کی جانب مائل ہو جائیں گے۔

اب ہم دیکھنے والوں سے پوچھتے ہیں کہ ایک گز یا ہاتھ کے فاصلے پر حدقے کو کس قدر مائل کرنے کی ضرورت ہے، اس کو اپنے وجدان سے بیان کریں اور اگر وجدان یاری نہیں دیتا تو کسی حکیم ہی کے قول سے ثابت کر دیں کہ اس قدر فاصلے پر کوئی چیز ہو تو حدقوں کو اس وضع پر رہنا چاہئے اور اس قدر فاصلے پر ہو تو اتنی حرکت دینا چاہئے، حالاں کہ ہم جب

کسی چیز کو دیکھنا چاہتے ہیں تو بغیر اس کے کہ ہم کو اس کا طریقہ معلوم ہو، یہ سب کچھ ہو جاتا ہے ادھر ہماری توجہ ہوئی ادھر آنکھوں نے اپنے موقع پر شست باندھ لی اور نفس ناطقہ کو خبر بھی نہیں کہ یہ کام کس نے کیا۔

علی ہذا القیاس بات کرنے اور پڑھنے کے وقت حلق و زبان وغیرہ کے عضلات و اعصاب کو کھینچنا اور ڈھیلے چھوڑنا اور ہر ہر مخرج پر لگانا، بغیر اس علم کے کہ کہاں کونسا عضلہ اور کہاں کونسا عصب ہے، دلیل واضح ہے اس پر کہ ہمارے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہ فعل طبیعت سے صادر ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ حکما نے تصریح کردی ہے کہ طبیعت بے شعور محض ہے، پھر اس کو کیوں کر خبر ہوئی کہ نفس فلاں چیز کو دیکھنا چاہتا ہے اور وہ چیز اس قدر فاصلے پر ہے اور نفس نے فلاں عبارت پڑھنی چاہی، اگر نفس طبیعت کو یہ سب بتادیتا ہے تو یہ خلاف بداہت اور وجدان ہے، اور بالفرض اگر تسلیم بھی کیا جائے تو خلاف تحقیق حکماء ہے۔ اس لئے کہ نفس ان کے ہاں ادراکات جزئیہ مادیہ نہیں کرسکتا اور جتنے عضلات اور اعصاب ہیں سب جزئیات مادیہ ہیں پھر نفس کو ان جزئیات کا ادراک کیوں کر ہوسکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ قدرت یہ سب کام کرلیتی ہے جو نفس کی صفت ہے تو ہم کہیں گے کہ قدرت ارادے کے تابع ہے اور ارادہ علم کے تابع ہے، جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو اس کا ارادہ نہیں ہوسکتا اور جب تک ارادہ نہ ہو قدرت کچھ نہیں کرسکتی، کیوں کہ بغیر ارادے کے اگر قدرت یہ کام کرلے۔ جب کہ آدمی میں ہر کام کی قدرت ہر وقت رہتی ہے۔ تو چاہئے کہ ہر کام ہر وقت ہونے لگے جس سے دم بھر کی فرصت ملنی مشکل ہو اور آدمی دیوانہ مشہور ہو جائے۔ پھر ارادہ بغیر علم کے نہیں ہوتا ورنہ طلب مجہول مطلق کی لازم آجائے گی جو محال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تحریک عضلات وغیرہ مذکورہ میں صرف قدرت بے کار ہے، حاصل یہ ہے کہ فعل کے وقت تحریک عضلات وغیرہ جو ہوتی ہے وہ یا خود بخود ہوتی ہے یا ہمارے ارادے سے یا حق تعالیٰ کی خلق سے، چوں کہ یہ مسلم ہے کہ کسی چیز کا وجود بغیر موجد کے نہیں ہوسکتا، اس لئے خود بخود تحریک عضلات ہونا باطل ہے، اور تقریر سابق سے ثابت ہے کہ حرکت ہمارے ارادے سے بھی نہیں ہوتی، تو اب وہی تیسری صورت باقی رہ گئی کہ حق تعالیٰ حرکت کو اعصاب وغیرہ میں پیدا کردیتا ہے اور یہ ہونا بھی چاہئے، اس لئے کہ حرکت ممکن ہے اور ممکن کے احد الجانبین کو ترجیح دینا اور اس کو واجب بالغیر بنانا حق تعالیٰ ہی کا کام ہے۔

الحاصل فعل کے سلسلے میں ''ہاجس'' سے وقوع فعل تک کوئی درجہ ایسا نہیں کہ حق تعالیٰ کا مخلوق نہ ہو، اس سے ثابت ہے کہ جس طرح آدمی کی ذات وصفات مخلوق الٰہی ہیں، اسی طرح اس کے جملہ حرکات وسکنات اور افعال بھی مخلوق الٰہی ہیں، اس تقریر کے بعد امید ہے کہ معتزلہ کے کل شبہات بشرط انصاف حل ہوجائیں گے، کیوں کہ جب بدلائل عقلیہ ونقلیہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ کل افعال مخلوق الٰہی ہیں تو پھر کوئی شبہ قابل التفات نہ ہوگا، جبریہ کہتے ہیں کہ بندے میں کسی طرح کی قدرت نہیں بلکہ وہ مثل جماد ہے، اور اشاعرہ کا مذہب ہے کہ قدرت تو ہے مگر موہوم، جس کا اثر فعل میں نہیں ہوسکتا اور وہ فعل کے ساتھ ہی ہے مگر موہوم، حنفیہ کا قول ہے کہ قدرت تو بخلق خالق موجود ہے لیکن وہ فعل میں اثر نہیں کرسکتی، بلکہ فعل کو اللہ تعالیٰ ہی پیدا کرتا ہے، معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ بندے میں قدرت موجود ہے اور اسی قدرت سے بندہ اپنے فعل پیدا کرتا ہے اور وہ قدرت قبل صدور افعال بھی موجود ہے۔

اس مسئلے میں معتزلہ اور قدریہ نے صرف عقل ہی سے کام لیا ہے، وہ کہتے

ہیں کہ ہر شخص جانتا ہے، جس پر اس کا وجدان بھی گواہی دیتا ہے کہ اپنے میں کام کرنے کے وقت قدرت ہے، بلندی پر چڑھنے میں اور اوپر سے گرنے میں ہر عاقل فرق کرسکتا ہے کہ ایک اختیار سے ہے اور دوسرا بلا اختیار، اس وجہ سے انہوں نے کہہ دیا کہ فعل بندے ہی کا مخلوق ہے۔ جبریہ نے دیکھا کہ نصوص قطعیہ تصریح کررہی ہیں کہ کل افعال مخلوق باری تعالیٰ ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ﴿واللہ خلقکم وما تعملون﴾ تو انہوں نے بندے کو مجبور محض اور مثل جماد قرار دے دیا۔ اہل سنت نے دیکھا کہ اس میں جزا و سزا کا معاملہ درہم برہم ہوئے جاتا ہے، اس لئے انہوں نے کسب پر جزا اور سزا کو مبنی کیا، جس پر آیۂ شریفہ ﴿لھا ما کسبت وعلیھا ما کتسبت﴾ دال ہے، مقصود ان حضرات کا یہ ہے کہ راہ توسط اختیار کیا جائے، یعنی افعال مخلوق الٰہی ہوں اور جزا و سزا کسب سے متعلق ہو، حضرات صوفیہ کا مسلک بھی اس مسئلے میں ظاہراً جبریہ کا سا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ان کی تصریحات سے یہ امر ظاہر ہے، مگر چوں کہ ان کا مسلک ہے کہ حتی الامکان آیات میں تاویل نہ کریں، اس لئے بلحاظ ان آیات کے جن میں عمل کی تاکید ہے اعلیٰ درجے کا عمل میں اہتمام کیا اور اس قدر عمل میں مشغول ہوئے کہ معتزلہ اور قدریہ باوجود اس اعتقاد کے جو مقتضی کمال اہتمام عمل ہے اس قدر عمل نہیں کرسکتے۔ چنانچہ یہ بات ان کے حالات اور تذکروں سے ظاہر ہے اور اعتقاد میں وہ بالکل جبریہ کا سا اعتقاد رکھتے ہیں، بلکہ ایک حیثیت سے ان پر بھی فائق ہیں ان کے مسلک پر بھی بندے میں کسی قسم کی قدرت نہیں بلکہ ہر طرح کی قدرت خدائے تعالیٰ ہی کے لئے مسلم ہے اور مختار وہی ہے، بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں، چنانچہ ارشاد ہے ﴿وربک یخلق ما یشاء ویختار ما کان لھم الخیرۃ سبحانہ وتعالی عما یشرکون﴾۔

یہ تو باتفاق اہل سنت و جماعت ثابت ہے کہ قدرت اور افعال دونوں حق تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں، اب رہ گیا کسب یعنی قدرت کو صرف کرنا، اس کو بھی اگر غور سے دیکھا جائے تو آخر وہ بھی فعل قلبی ہے مثل حدیث نفس وتوکل وایمان وغیرہ، اور وہ ﴿**واللہ خلقکم وما تعملون**﴾ میں داخل ہے، اس تقدیر پر کوئی فعل بندے کا مخلوق واختیاری نہیں ہوسکتا بلکہ بندہ مع جمیع افعال مخلوق الٰہی ہے۔

اس مقام میں اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر بندے کو کچھ اختیار نہ ہو اور ارادہ وغیرہ بھی خدا ہی پیدا کرے تو جبر اور خلاف عدل لازم آئے گا؟ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ اعتراض چنداں قابل التفات نہیں، اس لئے کہ جو لوگ مادر زاد اندھے، بہرے، گنگے، اپاہج اور ضعیف الخلقت پیدا ہوتے ہیں ہمیشہ بیمار رہتے ہیں، جب ہم جنسوں کو نعمتوں اور صحت میں دیکھتے ہوں گے تو ان کے دل کی کیا کیفیت ہوتی ہوگی، کیا اس کو عذاب نہ سمجھتے ہوں گے؟ اگر بغیر فعل کے عذاب خلاف عدل ہے تو اس خلق کو بھی خلاف عدل کہنا چاہئے، حالاں کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔

رہا یہ کہ یہ عذاب اس عالم میں افعال سے متعلق نہیں، اور جو عذاب اس عالم میں ہوگا وہ افعال سے متعلق ہے؟ سو یہ بحث دوسری ہے، یہاں کلام صرف عدل میں ہے، ایک بندے کو بلا سبب عذاب میں رکھنا اور دوسرے کو نعمتیں دینا ان کے عقیدے پر خلاف انصاف ہے۔

الغرض حق تعالیٰ نے جس طرح بعض بندوں کو اقسام کی نعمتیں عطا فرمائیں اسی طرح بعضوں کو توفیق بھی عطا فرمائی، یعنی خیالات بھی ان میں اچھے پیدا کردیئے اور اس کے موافق ان میں افعال بھی پیدا کردیئے جس سے وہ قابل تقرب ہوجائیں، اور کسی دوسرے کو اس قابل نہ بنائے تو خلاف عدل کیوں کر ہوگا! مالک ومختار جس کو جو چاہا دیا، کوئی

اس سے یہ نہیں پوچھ سکتا اور نہ پوچھنا جائز ہوگا کہ اپنی ملک میں یہ کیوں کیا؟ قال اللہ تعالیٰ ﴿**لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون**﴾ اسی وجہ سے صاف ارشاد فرمادیا ﴿**ولقد ذرأنا لجھنم کثیرا من الجن والانس**﴾ جب جہنم ہی کے واسطے بہت سے لوگوں کو پیدا فرمایا تو ان کے کسب کا اختیاری ہونا کس کام پر آئے گا، اس لئے جو شخص قبل عمل بلکہ قبل پیدائش دوزخی ٹھیر جائے تو وہ اختیار سے کیا نفع اٹھا سکتا ہے۔

حکمت جدیدہ والوں کو اس کا یقین ہے کہ آدمی جس چیز کو دیکھتا ہے الٹی دیکھتا ہے، چنانچہ آدمی کا سر نیچے اور پاؤں اوپر نظر آتا ہے، مگر قوت لامسہ اور قرائن سے مدد لے کر سر اوپر اور پاؤں نیچے سمجھنے کی عادت ہوگئی، یہ خیال ایسا متمکن ہے کہ تمام عالم کا مشاہدہ ایک طرف ہے اور وہ ایک طرف، اس خیال کا ان کو ایسا وثوق ہے کہ تعلیم و تعلم میں اس مسئلے کو داخل کر دیا، اسی طرح ہنود کے عقائد اپنے دیوتاؤں کے ساتھ ایسے ہیں کے کوئی عاقل ان کی تصدیق نہیں کر سکتا، علی ہذا دوسرے اقوام اپنے اپنے عقائد مخصوصہ کی تصدیق پوری پوری کرتے ہیں اور کچھ خیال نہیں کرتے کہ وہ خلاف مشاہدہ اور بداہت عقل ہیں، مگر افسوس ہے کہ اہل اسلام باوجود دعوائے اسلام کے حق تعالیٰ کے قول کی تصدیق نہیں کرتے اور اپنی عقل کے مطابق بنانے کے لئے آیات قرآنی میں تاویلیں کرتے ہیں۔

چوں کہ معتزلہ وغیرہ کا استدلال ''وجدان قدرت'' پر ہے، اس لئے اس کا بھی حال کچھ معلوم کر لینا چاہئے۔

وجدان اس علم کا نام ہے جو آدمی اپنے میں پاتا ہے، چوں کہ ''حواس'' کو بقول حکماء شعور نہیں، اس لئے ان کو وجدان بھی نہ ہوگا، بلکہ بواسطہ حواس نفس کو ادراک اور اس کا وجدان ہوتا ہے، مثلاً کوئی عضو جلے یا سرد ہو تو بواسطہ قوت لامسہ نفس کو گرمی اور سردی کا احساس اور وجدان ہوتا ہے، اسی طرح جملہ حواس اور قوائے متخیلہ و واہمہ وغیرہ نفس کے

ادراک کے لئے آلات ہیں اور نفس کو ان تمام ادراکات کا وجدان ہے، جیسے خوشی اور غمی اور بھوک اور پیاس وغیرہ کیفیات کا وجدان ہے، چوں کہ سلسلۂ فعل ہی میں قدرت بھی قائم کی گئی ہے، اس لئے یہ دیکھنا چاہئے کہ جس طرح ہم کو ''ہاجس'' سے ''عزم'' تک جمیع مدارج کا وجدان ہے ایسا ہی قدرت کا بھی وجدان ہے یا نہیں؟ جب کسی کام کا خطور (سوجھنا، خیال آنا) ہم میں ہوتا ہے کہ کوئی نئی بات ہم میں پیدا ہوگئی ہے جو پہلے نہ تھی، یہی وجدان ہاجس ہے، اسی طرح عزم تک نفس کو ہر درجے کا وجدان ہوتا ہے، اور ہر مرتبہ کے مناسب آثار نفس میں بلکہ خارج میں نمایاں ہوتے ہیں، بخلاف قدرت کے، اس لئے کہ اس سلسلے میں کوئی نئی چیز ایسی پیدا نہیں ہوتی جس کا نام قدرت رکھا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ہر شخص کو کام کرنے کے وقت اس امر کا وجدان ہوتا ہے کہ میں یہ کام کرسکتا ہوں، اس وجہ سے اسی کام کا ارادہ کرے گا جس کے کر سکنے کا وجدان ہوتا ہے، اسی کا نام وجدان قدرت ہے، تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ قدرت کا وجدان نہیں بلکہ اس کام کے علم کا وجدان ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے دیوار کو دیکھنے سے ایک وجدانی کیفیت آدمی اپنے میں پاتا ہے جس کو دیوار کا وجدان نہیں کہہ سکتے، بلکہ وہ اس کے علم کا وجدان ہے، اس لئے کہ دیوار کا علم حصولی ہے اور وجدان علم حضوری میں ہوا کرتا ہے، اور علم کا وجدان اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ وہ نفس کی کیفیت ہے جس کا علم حضوری ہوتا ہے، اسی طرح کام کرنے کا علم جو قبل فعل ہوتا ہے وہ بھی علم حصولی ہے، اس لئے کہ ابھی کام کا وجود ہی نہیں، اور ہوگا بھی تو جوارح سے ہوگا، پھر اس کا علم حضوری کیوں کر ہوگا! البتہ اس کے علم کا علم حضوری ہے، فعل کا علم ایسا ہے جیسے طبیب حاذق کو بعد ملاحظہ قرائن واسباب اس امر کا علم ہوتا ہے کہ بیمار مر جائے گا یا صحت پائے گا اور وہ اس کو امر وجدانی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ میرا وجدان اس پر گواہی دیتا ہے، اسی طرح ہر شخص کا وجدان قرائن کی وجہ سے گواہی دیتا

ہے کہ ہم یہ کام کر سکتے ہیں، مثلاً جو شخص گھوڑے کی سواری نہ جانے اور لوگوں کو گرتے دیکھے تو یہ کہے گا کہ میں سواری نہیں کر سکتا اور جب کئی بار سوار ہوا اور نہ گرے تو اس قرینے سے کہے گا کہ میں سواری کر سکتا ہوں، اگر چہ بظاہر وہ اپنے وجدان کی خبر دیتا ہے کہ مجھ میں سواری کی قدرت ہے مگر دراصل وہ علم استدلالی ہے جو بنظر قرائن حاصل ہوا ہے، اسی طرح بیمار جب چلتا ہے اور بہ سبب ضعف کے چل نہ سکے تو اس پر قیاس کر کے خبر دیتا ہے کہ مجھ میں چلنے کی قدرت نہیں، پھر جب چند بار چلے اور نہ گرے تو یہ کہتا ہے کہ میں اپنے میں قدرت چلنے کی پاتا ہوں، اگر چہ یہ بھی وجدان ہی کی خبر دیتا ہے مگر وہ وجدان سے متعلق نہیں، بلکہ قیاس اور علم استدلالی ہے، اور یہ وجدان بعینہ ایسا ہے جیسے طبیب کا وجدان بیمار کی صحت یا موت پر ہوتا ہے، بات یہ ہے کہ جب قرائن سے کسی کام کے کرنے کا علم ہو جاتا ہے تو اس علم کا وجدان بھی ہو جاتا ہے اور آدمی اسی کو سمجھتا ہے کہ وہ قدرت کا وجدان ہے، حالاں کہ وہ وقوع فعل کے علم وجدان ہے، اسی وجہ سے اس میں خطا بھی ہوتی ہے اور وہ علم خلافِ واقع ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً بسا وقت آدمی دعوی کرتا ہے کہ میں یہ کام کر سکتا ہوں اور اس پر اس کو اسقدر وثوق ہوتا ہے کہ شرط تک باندھ لیتا ہے پھر باوجود اس کے نہیں کر سکتا، اگر اس کو شرط باندھنے کے وقت اس قدرت کا وجدان ہوتا جو اس کام کے لئے کافی ہے تو وہ کام ضرور کر سکتا، پھر جب نہ کر سکا تو معلوم ہوا کہ اس کام کی قدرت کا وجدان ہی نہ تھا۔

اگر کہا جائے کہ بھوک کے وقت ایک ایسی حالت کا وجدان ہوتا ہے جس سے آدمی سمجھتا ہے کہ میں کام نہیں کر سکتا، پھر کھانا کھانے کے بعد ایسی حالت پیدا ہوتی ہے کہ اس سے اپنے میں کام کرنے کی قوت پاتا ہے، اور یہ وجدان ایسا ہے کہ کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا، ہم اسی قوت کا نام قدرت رکھ سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعد کھانا کھانے کے جو حالت طراوت و تازگی پیدا ہوتی ہے وہ نباتات میں بھی ہوتی ہے، دیکھ لیجئے چھوٹے

چھوٹے درختوں کو سیچنے میں دیر ہوتو پژمردہ اور مضمحل ہوجاتے ہیں، جب ان میں پانی سرایت کرتا ہے تو فوراً ان میں تازگی شروع ہوجاتی ہے اور کمزور مرجھائے ہوئے پتوں میں طاقت آجاتی ہے جس سے وہ کھڑے ہوجاتے ہیں، حالاں کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ درختوں میں قدرت ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ طراوت اور تازگی کا نام قدرت نہیں ہوسکتا۔

بات یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ کو اعضا سے کام لینا منظور ہوتا ہے تو ان میں مناسب رطوبت، ورنہ یبوست مفرطہ پیدا فرمادیتا ہے، مثلاً جب نسیان پیدا کرنا منظور ہوتو خواہ بوجہ پیری یا اور کسی سبب سے دماغ میں یبوست مفرطہ پیدا فرمادیتا ہے جس سے نفس ناطقہ نسیان پر مجبور ہوتا ہے، اور قوت حافظہ پیدا کرنا ہوتو رطوبت مناسبہ پیدا فرمادیتا ہے، اسی طرح تمام اعضاء میں رطوبت مناسبہ پیدا ہوتی ہے، اس کے بعد بحسب وجود شرائط فعل پیدا ہوتا ہے، مگر چوں کہ اس کی عادت ہوگئی ہے اس لئے آدمی اسی وجدان طراوت کو قدرت سمجھتا ہے، حالاں کہ فعل کی تکمیل جس میں قدرت موثر سمجھی جاتی ہے، صرف رطوبت اعضا سے نہیں ہوتی بلکہ اس میں کشش اعصاب وعضلات کو بھی دخل تامّ ہے اور اس کا حال ابھی معلوم ہوا کہ نفس اس میں لایعلم محض ہے۔

نوٹ: بادی الرائے میں جو وجدانِ قدرت معلوم ہوتا ہے وہ قدرت کا وجدان نہیں بلکہ اس کا اشتباہ ہے، کیوں کہ وجدان کے سمجھنے میں اکثر غلطی ہوتی ہے جس کے کئی نظیریں ہیں۔

(۱) جھولا جھولنے اور چکر پھرنے کے بعد وجدان ہوتا ہے کہ تمام چیزیں پھر رہی ہیں، حالاں کہ یہ وجدان غلط ہے۔

(۲) ریل کے بازو سے دوسری ریل گذرے تو گذرنے والوں کو وجدان ہوتا ہے کہ ہم ساکن ہیں اور دوسری ریل متحرک ہے۔

(۳) بہت سے لوگ اپنے میں قدرت پا کر بصرف زر کثیر نکاح کرتے ہیں، پھر مقصود میں کامیاب نہیں ہوتے، حالاں کہ قوت کافیہ کا وجدان جو تھا غلط ثابت ہوا۔

(۴) افیمی کو افیم نہ ملنے سے جو ردِی حالت پیدا ہوتی ہے اس وقت کوئی چیز مشابہ افیون کے دی جائے گو اس میں نشہ نہ ہو تو وہ افیون کا نشہ اپنے میں پاتا ہے؛ حالاں کہ یہ وجدان بھی غلط ہے اس لئے کہ وہ چیز نشہ کی نہ تھی۔

جب وجدان میں غلطی ہونا مسلّم ہے تو بالفرض اگر ہم قوت کو وجدانی مان بھی لیں تو ضرور نہیں کہ منشا اس کا واقعی ہو؛ بلکہ جائز ہے کہ جس چیز کا وجدان ہو رہا ہے یعنی قوت ہی سرے سے معدوم ہو جیسے افیونی کی مثال مذکورہ سے ظاہر ہے۔

الحاصل: وجدانِ قدرت سے قدرت کا وجود اور فعل کا اختیاری ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔ اب یہاں یہ معلوم کرنا ضرور ہے کہ جب دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہے کہ بندے کی قدرت واختیار کو اس کے فعل میں کوئی دخل نہیں تو کسب کے کیا معنی ہوں گے جو ﴿**لها ما كسبت**﴾ میں ارشاد ہے اور جزا وسزا کس چیز پر مبنی ہے۔

اصل کسب کے معنی جمع کے ہیں اور استعمال اس کا طلب مال ورزق وغیرہ میں آتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں: ''کسبت المال والرزق'' مطلب یہ ہوا کہ کسی موجود چیز کو حاصل اور جمع کرنے کا نام کسب ہے، اس صورت میں افعال کا کسب ایسا ہوگا جیسے مال کا کسب، یعنی جیسے مال کے وجود ذاتی میں ہم کو کچھ دخل نہیں ویسے ہی افعال کے وجود میں بھی ہمیں کچھ دخل نہیں بلکہ ان کو صرف اپنے میں جمع کر لینے کا نام کسب ہے، جیسا کہ مال کے جمع کرنے میں ہوتا ہے، ہاں فرق اتنا ہے کہ مال کے حاصل کرنے میں مال پہلے سے ہوتا ہے اور افعال حاصل کرنے کے وقت موجود ہوتے ہیں اور بندہ ان افعال کا ظرف ہوتا ہے، اگرچہ اس اعتبار سے بندہ افعال قبیحہ کے ارتکاب پر معذور سمجھا جانا چاہئے، مگر جس طرح

ظرف جب محل نجاست ہو جاتا ہے تو اس قابل نہیں رہ سکتا کہ اس کو دسترخوان پر جگہ ملے بلکہ اس کی جگہ مزبلہ یا پاخانہ ہوتی ہے، جہاں نجاست کا مقام ہے، گو ظرف کے فعل کو وجود نجاست میں کوئی دخل نہیں، اسی طرح بندے کو وجود معاصی میں دخل نہیں، لیکن جب محل نجاست معیوب بن جائے تو قابل تقرب نہیں رہتا جب تک گناہوں سے پاک وصاف نہ ہو جائے؛ اگر چہ یہ دونوں ظرف ہیں، لیکن بہت بڑا فرق یہ ہے کہ آدمی ایسا ظرف ہے کہ اس کو سمجھ بھی ہے اور سمجھ ایسی چیز ہے کہ مدح وذم کا مدار اسی پر ہے، اسی وجہ سے لڑکے اور سکران اور دیوانے کے افعال قابل مواخذہ نہیں سمجھے جا سکتے۔

قاتل شرعاً بھی قابل مواخذہ ہے، باوجودیکہ نصِّ قطعی سے ثابت ہے کہ مقتول کی عمر میں قاتل کے فعل سے کچھ کمی نہ ہوتی، مگر چوں کہ اس کی دانست اور زعم میں مار ڈالنا ہوتا ہے، اس لئے وہ قابل مواخذہ ٹھیرا۔

اگر کوئی شخص اشتباہ قبلہ کے وقت تحرّی کر کے نماز پڑھ لے تو نماز اُس کی صحیح ہو جائے گی، گو اس نے خلاف جانب قبلہ نماز پڑھی ہو، کیوں کہ اس کی دانست میں قبلہ وہی ہے۔

قانون میں مستثنیات عامہ میں مصرح ہے کہ نیک نیتی سے کوئی فعل ضرر رساں صادر ہو تو جرم نہیں، کیوں کہ اس کی دانست میں ضرر پہنچانا مقصود نہیں۔

بہت کم بیمار مرتے ہوں گے جو کسی طبیب کے زیر علاج نہ ہوں یا علاج میں بد عنوانی نہ ہوتی ہو، مگر چوں کہ اس کی دانست میں ضرر رسانی نہیں ہوتی، اس لئے ورثہ بھی اس کو قابل مواخذہ نہیں سمجھتے۔

الغرض صدہا مثالیں مل سکتی ہیں کہ دانست گو خلاف واقع ہو، مگر مواخذہ اسی سے متعلق ہے، اور جو کام آدمی سمجھ کر کرتا ہے اس کے آثار اس کی طبیعت میں موجود ہوتے ہیں، مثلاً کسی دوست کو دشمن سمجھ کر مار دے تو مارنے کے وقت جو کیفیت دشمن پر غالب

ہونے کے وقت ہوتی ہے یعنی تعلّی وغیرہ وہ سب اپنے میں پائے گا اور اس پر افتخار کرے گا، پھر جب ظاہر ہو جائے کہ وہ دوست تھا تو اس فعل پر ندامت ہوگی، یہ دونوں آثار صرف اس دانست وعلم سے متعلق ہیں جو دونوں وقت اس میں پائے گئے، اب دیکھئے کہ ہر آدمی کی دانست میں یہ بات کس قدر راسخ اور مستحکم ہے کہ جو کچھ کرتے ہیں ہم اپنے اختیار سے کرتے ہیں، اور کسی کام کے وقت یہ خیال بھی نہیں ہوتا کہ یہ فعل حق تعالیٰ ہم میں پیدا کر رہا ہے، گو یہ دانست خلاف واقع ہو، مگر ثواب وعقاب اسی سے متعلق ہے، پھر اگر کوئی اس پر ایمان بھی لایا تو اس کی خود حالت قلبی اس کی تکذیب کرتی ہے، الا ماشاء اللہ، بہت کم لوگ ایسے نکلیں گے کہ کوئی شخص ان پر تعدّی کرے اور ان کی حالت قلبی نہ بدلے، حالاں کہ مقتضا اس ایمان کا یہ تھا کہ جو کچھ ایذا کسی سے پہنچے وہ حق تعالیٰ کی طرف سے سمجھی جائے اور تعدی کرنے والے کا خیال بھی نہ ہو۔

اگرچہ عقلاً اور نقلاً یہ مسئلہ مدلّل ہے کہ کل افعال مخلوق الٰہی ہیں، مگر لڑکپن سے جو عادت ہوگئی ہے کہ ارادے کے ساتھ فعل موجود ہوتا ہے تو اس عادت کی وجہ سے جو بجائے خود طبیعت ہو جاتی ہے وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہم میں قدرت ہے اور اعتقاد مغلوب ہو جاتا ہے، جیسے قوت واہمہ سے عقل مغلوب ہو جاتی ہے، مثلاً بلندی پر کم عرض جگہ میں چلنا مشکل ہوتا ہے، حالاں کہ تجربہ، مشاہدہ اور عقل گواہی دیتے ہیں کہ اس سے کم عرض جگہ میں آدمی ہمیشہ چلتا ہے، پھر جب فعل کے وقت وجدان قوتِ ایمان پر غالب ہو جائے تو اس حالت میں ایمان سابق کا وجود کالعدم ہے، جس طرح قوت واہمہ کے وقت عقل وتجربے کا وجود بیکار رہے۔

اس دانست و وجدان کے اعتبار سے مواخذہ خلافِ عدل وانصاف ثابت نہیں ہوسکتا، جس طرح قتل شرعاً قابل مواخذہ ہے اور عرفاً وقانوناً دُشنام دہی جرم ہے، حالاں کہ

جس فعل کی وہ تصریح کرتا ہے نہ اس کا وقوع زمانۂ ماضی میں ہوتا ہے نہ استقبال میں، بلکہ صرف اس کے اس خیال قبیح پر قابل مواخذہ سمجھا جاتا ہے، اگر کہا جائے کہ دُشنام دہی خود فعل ہے جس کا وجود جوارح یعنی زبان سے متعلق ہے، یہ جرم فعل کا ہوگا نہ خیال کا، تو جواب اس کا یہ ہے کہ اگر قابل مواخذہ ہے تو وہ فعل ہے جس پر الفاظ دلالت کرتے ہیں، اور الفاظ اخبار ہوں یا انشا کسی طرح قابل مواخدہ نہیں ہیں، جب تک کہ وہ کسی خیال سے ظاہر نہ ہوئے ہوں، اسی وجہ سے اگر کسی خاص شخص کے نام سے گالی دیوار پر لکھی ہو تو اس کا لکھنے والا مجرم اور قابل مواخذہ ہوگا، اگر پھر ثابت ہو جائے کہ گالی دینے والا نشہ کی حالت میں تھا تو معذور سمجھا جاتا ہے، حالاں کہ زبان کا فعل وہاں بھی موجود ہے، مگر چوں کہ وہ بے خودی اس کی تسلیم کی جاتی ہے، اس لئے اس کا فعل غالبًا قابل مواخذہ نہیں سمجھا جاتا، اس سے ثابت ہے کہ عرفا اور عقلا بھی قابل مواخذہ دانست ہی ہے گو خلاف واقع ہو۔

تمت بالخیر

یادداشت